



ピエール・ベールの寛容における個人、権力、法 : 17世紀のアウグスティヌス主義を背景に

著者	谷川 雅子
雑誌名	筑波哲学
巻	23
ページ	91-105
発行年	2015-03-31
その他のタイトル	L'individu, le pouvoir et la loi selon la tolerance de Pierre Bayle
URL	http://doi.org/10.15068/00128924

ピエール・ベールの寛容における個人、権力、法 : 17世紀のアウグスティヌス主義を背景に

著者	谷川 雅子
雑誌名	筑波哲学
号	23
ページ	91-105
発行年	2015-03-31
その他のタイトル	L'individu, le pouvoir et la loi selon la tolerance de Pierre Bayle
URL	http://hdl.handle.net/2241/00128924

ピエール・ベールの寛容における個人、権力、法

—17世紀のアウグスティヌス主義を背景に—

谷川 雅子

はじめに

ピエール・ベール(1647-1706)は、17世紀フランスの国家権力による宗教迫害を背景に、迫害されるプロテスタントの立場から、宗教的寛容と良心の自由を訴えた。時の国王ルイ14世は、一つの宗教のもと、一つの国を導く、一人の王として絶対君主制の強化を図るため、カトリックの国教化にともない、国家統一を促進する動きを、1685年のナントの勅令廃止以降に強めていた。特に、プロテスタントをカトリックへ強制的に改宗させる運動が盛んになり、そのために竜騎兵など軍隊の暴力まで用いられた。このような宗教政策は、神学的に、「強いて入らしめよ」という聖書のイエスの言葉に基づき、中世にアウグスティヌスが強制改宗を正当化したことに権威づけられた。ベールは、このアウグスティヌスの権威を『〈強いて入らしめよ〉というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』(1686-1687)で反駁する。彼は、迫害と強制の結果を「宗教が、この世にあれほどの荒廃をもたらし…あらゆる徳を消滅させ、自分の現世的な繁栄のために殺人、強盗、追放、誘拐などあらん限りの犯罪を許した¹」と断罪し、宗教問題への政治権力の介入を全面的に否定する。そのために、信仰の自由を、権力の介入を許さない、個人の不可侵の領域とすることで、政治と宗教の弁別を図る。個人の良心の自由を、国家内で多様な信仰として共存させること、それがベールの寛容であり、そこで国家の目的は、平和の維持に限定され、宗教の目的と区別される。この観点は、政治問題を宗教から切断する道を切り開く。たとえば、アウグスティヌスが、ドナティストの反乱を盾に、彼らへの政治的処置を許したことに反論し、ドナティストが暴力を振るおうとも、「彼らの宗教に、特別税を課したりすることはあつてはな

¹ *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « contrains-les d'entrer »*, Préface, *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*, La Haye, 1737, II, p. 366. 以下 *Commentaire philosophique...*はCP、*Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*はODと略す。邦訳については、野沢協訳『ピエール・ベール著作集』、法政大学出版局、1978-を適宜参照。

らず²」、彼らを罰するのは、「人を殺したり、略奪した³」という罪状によらねばならない。政治的措置を定める基準は、国家の法に則り、宗教はその罪状に一切影響を及ぼさない、というベールの姿勢はここに現れる。

ところで、このような国家と宗教の弁別はベール独自の視点というより、宗教を口実とした 16 世紀の宗教戦争、ルイ 14 世の宗教政策の結果の自然な態度として、17 世紀に共有されていたと解釈すべきだ。たとえばパスカルは、国家の目的を人々の財産の維持に限定し、教会の中で本当の正義を問うべきとする⁴。そこでの政治権力への服従は、権力の正義ゆえではなく、平和の維持のためにささげられる、という服従のモラルが語られる。

この中にあって、ベールの寛容の革新性は、「迷える良心の権利」に基礎づけられる点にある。ベールによれば、あらゆる良心は、たとえ間違った宗教を信じたとしても、それが可能な限りの検討を重ねた結果、あるいは幼少期の教育の避けがたい結果ならば、善意の誤謬であり罪なしとされる。そこから、たとえ誤謬であっても、良心がそれを真理として受け取る限り、真理と同じ権利を良心に対して持ちうる、という帰結が導かれる。これが「迷える良心の権利」として、道徳的に寛容を支える。正統も異端も、あらゆる信仰が良心に対し等しい権利を持ちうる以上、政治権力が「正しい」宗教のために「間違った」宗教を排除すべく力をふるうことは、倫理的に許容されえなくなる。この個人内部での信仰の権利の確保は、こうして、権力の不介入の根拠となるが、その権利の行使が、他者の権利を脅かさないことが信仰の共存に必須となる。寛容の実践には、良心の自由が決して治安を妨げない担保として、個々人が社会を構成する一員として、政治的には権力へ服従し、社会の安寧の維持に努めることが要請される。このように、良心の自由は政治的服従が表裏一体として現れる⁵。本論は、こ

² CP, III, X, OD, II, p. 496.

³ Ibid.

⁴ *Pensées*, Fr. 771(éd. Sellier)など参照。

⁵ 16 世紀ユグノーから 17 世紀亡命プロテスタントの間で一般的だった、政治権力によりプロテスタントの保護政策と信仰の自由を求める立場と袂を分かつことになる例外として、エリ・メルラ『主権者絶対権力論』(1684)で説かれる権力への絶対服従と、その服従を免れる迷える良心の権利の萌芽ともいえる理論がある。やがてこの決裂は、ベールの仇敵であるピエール・ジュリユー(1637-1713)との全面対決として噴出していくだろう。特に、ベールが大きく関与した作品『亡命者への忠告』(1690)をめぐる、両者の決裂は決定的となる。ジュリユーとベールの対立に関しては、野沢協の解説をはじめ、H. Bost, *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champion. 2001; H. Bost, *Le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam, 1681-1706*, Paris, Champion, 2008 など参照。

のようなベールの寛容における個人、法、権力といった観点を、アウグスティヌス的な不寛容と強制改宗の正当化の理論と対比し、浮かび上がらせることを目指す。

1. 中世から17世紀にかけての、宗教迫害の正当化の神学的論拠

ベールの論点を明確にするため、アウグスティヌス的な権力による宗教への介入が、どのように根拠づけられたのかを見よう。まず、中世から17世紀フランスを支配するキリスト教の価値観に照らせば、宗教迫害や強制改宗は、宗教上の正統派の確立と維持を可能にし、その思想上の統一が国家の秩序維持につながるとして、黙認あるいは推奨すらされていた。宗教の不寛容とは否定的な意味を持たず、むしろ逆に、寛容こそが、信仰の多様性とそれに伴う人々の分裂をもたらすものとして忌避された。この文脈において、真理と誤謬、正統と異端に同じ権利を認めるというベールの寛容のラディカルさを確認するため、強制改宗の正当化の議論から入ろう。

宗教迫害を肯定する具体的な出発点として、まず、人間の「意志」の自由な放埒に原罪の偏在を見るアウグスティヌス神学、それを共有する次のようなトマスの考えがある。「意志は、まさに自然の壊敗のなれの果てであり、自分の利益に執着する。この自然は神の恩寵なくしては癒えることはない⁶。」失墜した人間は、誤った方角へ、意志の誘うままに流される。このような、壊敗した人間本性を、その意志の奔放に見る考えを、アウグスティヌスは強調する。意志の墮落は「無知」と「邪欲 *concupiscence*」という「原罪の娘たち」を生み、娘たちは、さらに多くの罪を生み出す「母」となるという⁷。中世神学においては、この基本的な問題設定が、人間の自由意思と神の恩寵、罪と赦しを論じる土台となっていく。

17世紀に受け継がれるのは、このような意志と自然の墮落の関連付けだ。中世と17世紀の間でも、次のようなガスパロ・コンタリーニ(1483-1542)の言葉にその継承の痕跡は見られるだろう。「精神は、必然的に意志の傾きに従い、この墮落した傾きを意志の中に見出し、必然的におのずと腐ってしまう⁸。」この言葉は、17世紀カトリックのアルノーが、トマスの上述の言葉とともに⁹、繰り返し引用しているように¹⁰、17世紀

⁶ *Somme Théologique*, I-IIae q. 109, a. 3, co.

⁷ *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, cap. 24, V, cité par Arnauld, OC, t. XVII, p. 766.

⁸ Arnauld, OC, t. IX, p. 342; t. X, p. 406, t. XVII, p. 325-6.

⁹ *Ibid.*, t. X, p. 405; t. XVII, p. 333; t. XVIII, p. 384, p. 515, p. 581, etc.

¹⁰ *Ibid.*, t. IX, p. 384; t. X, p. 406; t. XVII, p. 325-6.

神学の基本解釈とされていた。

そして 17 世紀に、このような意志の墮落に、デカルト的な誤謬の観点が付け加わることで、強制改宗の正当化の下地が作られていく。ここで、デカルト本来の議論が歪曲されていた点を確認しよう。まず、デカルトにとって誤謬は、意志と知性が協働し形成する判断が不完全であるゆえに生じ、意志のみにその原因を帰すことはできない¹¹。しかし中世以来の、壊敗した意志、つまり道徳的に誤った意志、という神学的素地により、「誤った」意志が「誤り」を生む、として誤謬を意志に還元する流れが生まれる。誤謬は、壊敗した意志がもたらした間違いであり、正される対象となる。この誤謬には、異端、良心の選択といった宗教上の問題が含まれ、それらは「道徳的な悪¹²」となる。こうして、17 世紀のカトリックの強制改宗は、誤謬の矯正を道徳的根拠として正当化される。カトリックのこのような態度の典拠に、例えば、アウグスティヌスが、中世に異端とされたドナティウス派へ行われた強制改宗を「われわれに善きものを強いる至福の必要¹³」と述べたことを挙げるのは難しくない¹⁴。このようなアウグスティヌスの姿勢がどのように 17 世紀のカトリックに受け継がれたのか、確認しよう。

2. アウグスティヌスと 17 世紀カトリックにおける「権威」

17 世紀の強制改宗の理論的正当化を物語るテキストとして、『プロテスタントを連

¹¹ ここでは『第四省察』の誤謬論を念頭に置いている。

¹² *Supplément du CP*, V, OD, II, p. 510.

¹³ *Lettre de Saint Augustin à Armentarius et Paulinus*, epist. 1-27, alias 45.

¹⁴ この誤謬と矯正の考えは、宗教迫害の肯定のみならず、カトリックとプロテスタントの和合を目指す立場の姿勢をも規定した。例えば、教会合同の実現を目指したポール・ペリッソン(1624-1693)は、自らプロテスタントからカトリックへ改宗した経験を踏まえ、プロテスタント側が自らの「誤り」を自覚し、ローマ教会へ復帰することを目指す。M-R. Antognazza, *Leibniz : An Intellectual Biography*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 339. ライプニッツとの間で教会合同を試みたボシュエは、当初は『カトリック教会教理の表明』(1671)で、プロテスタントによる「信仰の誤った説明」を明らかにすることで、宗教論争を取り除くことを目指す。やがて彼は、ルイ 14 世のプロテスタントの強制改宗に賛同し、「誤った」プロテスタントにカトリック教会の不可謬性を認めさせる強硬策へ転じる。福島清紀「17 世紀西欧における教会合同の試み——ライプニッツとボシュエとの往復書簡に関する一考察——」、『富山国際大学国際教養学部紀要』、8、2012、p. 1-49 参照。また、意志と誤謬の論理は、プロテスタントのジュリユーによって、ペールの迷える良心の権利批判に用いられる。ジュリユーにとって、ペールの「迷える」良心は、「誤った」良心に他ならず、その権利の擁護は、誤謬と犯罪の擁護に他ならないとして断罪される。ジュリユーは、誤謬を意志の壊敗に帰すことで、「誤った」良心を倫理的に罪ありとする。*Des droits des deux souverains en matière de religion suivi de Le philosophe de Rotterdam*, 1687 の特に第 9 章から第 11 章は、迷える良心の権利と誤謬についての攻撃になる。

れ戻すためにフランス教会が行いしことと、カトリック教会にドナティストを連れ戻すためにアフリカ教会が行いしこととの一致¹⁵』が挙げられよう。タイトルが示すように、アウグスティヌスの論理を17世紀フランスに適用したこの作品は、ナントの勅令廃止直後、国王の認可のもと出版され、最も公的な権威ある、強制改宗の正当化の論理的根拠とされた。そこで、強制の倫理的姿勢に、母なる教会から離反した間違っただけの息子である異端者を、母の慈愛ゆえに連れ戻す、というモデルが与えられた。この家族のモデルは、以下のような、アウグスティヌスの考える共同体の権力構造から導かれていると考えられる。アウグスティヌスは言う。

国家の始まりは家族だ。だから、家庭の平和が国家の平和に繋がるのは、十分にわかる。つまり、序列に則って、命令し、服従する、共に暮らす人々の結びつきが、市民の結びつきとなり、序列による命令と服従が行われるのだ¹⁶。

家族の原理が、あらゆる共同体、国家の根底にあり、支配と服従を支える。社会は、父と妻、子の結びつきのアナロジーとされる。父を頂点とする共同体の権力構造が、「序列による命令と服従」とされ、その安定した構造が「人間的な平和¹⁷」を支える。それは「従属¹⁸」のシステムとも呼ばれ、アウグスティヌス神学においては、原罪の結果、すべての人間に宿る、他者を自分に従属させようとする自己愛を、対人関係において構造的に捉えなおしたものである¹⁹。

このような共同体の支配と服従の仕組みは、17世紀における「命令し、従わせる²⁰」権利としての「権威」の観点として受け継がれる。権威とは、「良きキリスト教徒はみな、教会の権威に従い、良き臣民はみな、王の権威に従う²¹」といわれるように、個人が所属する団体や上司への信任でもあり、政治と宗教の共同体の運営を円滑にする構造の原理となる。ベールもまた、「あらゆる社会の維持を行う²²」ための政治的共同

¹⁵ 作者は Philippe Goibaud-Dubois (1626-1694)、出版は Jean Paptiste Coignard (imprimeur et libraire ordinaire du roi), Paris, 1685。

¹⁶ *Cité de Dieu*, Livre XIX, Ch. XVI.

¹⁷ *Ibid.*, Ch. XIV.

¹⁸ *Ibid.*, Ch. XVI.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Furetière, article « autorité ».

²¹ *Ibid.*

²² *Supplément du CP*, XI, OD, II, p. 499.

体の原理として権威を認めている。

それと同時に、宗教的な文脈での「権威」は、カトリックの信仰の原理でもあった。17 世紀、カトリックとプロテスタントの対立における大きな論点として、「権威」と「検討」のどちらを信仰の柱とするか、という議論があった。信徒個人による聖書の「検討」を掲げるプロテスタントに対して、教会の教えの「権威」を奉じるカトリックは、この権威原理の優越性を示すことになる。例えば、ボッシュエが 1692 年 8 月 28 日ライプニッツ宛書簡で述べているように、カトリックにおいては、一度確立された教義が後世に踏襲されることで、権威の維持とそれによる教会の不可謬性が保証され、信仰と教会の安寧が共に導かれる、とされた²³。こうして、通時的連続性による過去から現在の伝統に支えられた権威は、信仰のみならず共同体への信を与える。ここで、個人の教会への服従は国家への服従と同じく権威原理に支えられ、アナログカルに捉えられる。こうして、権威による支配と服従の構造が、個人を宗教的にも政治的にも共同体の一員として結びつけ、安定した社会秩序を描く一助となるだろう。このような中世からの権威原理の踏襲においては、家族と国家を重ね合わせるアウグスティヌスの共同体観は、国の長である王と家族の長である父親の重ね合わせへ至る。ボッシュエは、国王への服従を、生みの親への服従によって道徳的に基礎づけ、「国王の権威は父親の権威²⁴」とする。

国王ルイ 14 世による宗教迫害が正当化されるのは、この文脈による。具体的には、アウグスティヌスが語る、次のような、治安攪乱に際しての議論が根拠となる。彼は、平和が乱された際の国家権力の発動を、反逆児を諫める父親に準え、言う。

もし家族の中で、誰かしら反逆児が家庭の平和を乱したら、その者は、叱責の言葉か身体への罰、あるいはそれ以外の正当で合法的な罰を受ける。それらの罰は、その罪びとを、彼が遠ざかってしまった平和へと連れ戻し、罪びとにすら利益となるように、人間社会が託した権限に則って決まる²⁵。

アウグスティヌスは、肉体的な罰も精神的な罰も、共同体の平和の回復という同じ

²³ Bossuet, OC, t. 6, p. 282.

²⁴ *Politique tirée de l'Écriture*, LIV, art. III, *Œuvres complètes de Bossuet*, t. I, éd. Firmin Didot frères, 1841, p. 325.

²⁵ Ibid.

目的を持つと考え、その根底に、父親が放蕩息子を家に連れ戻すような愛情を見る。その愛が、暴力と宗教迫害を肯定する。強制は、教会に平和をもたらす措置として、倫理的な正しさを持ち、その正しさが国家権力の行使を容認するだろう。ここで、政治と宗教の論理は、教会の統一という同じ目的によって結ばれる。このアウグスティヌスの政治観は、アルキリエールの言葉を借りると「国家の自然法を、神の正義と教会法へと吸収させる傾向²⁶」とされる。国家法と教会法が相互に浸透し、「もっとも大胆なテオクラシー（神政政治）の考え²⁷」を導くことになり、宗教の正義を口実とした政治権力の行使すら正当化しえるだろう。

3. ベールにおける自然法、意志

ベールはまず、このような強制を慈愛の発露として、ただの暴力と区別するアウグスティヌスを、次のように批判する。

慈愛ゆえに、棒で殴ったり、財産を略奪したり、その他さまざまな乱暴を働くことと、慈愛なしにそうすることは違う、という聖アウグスティヌスがする区別ほど無意味なものはない。真の慈愛とは、盗みや人を殴ることを禁じる神に従うことなのだから²⁸。

強制を肯定するアウグスティヌスの慈愛を否定したベールが考える本当の慈愛とは、盗むな、人を害するな、といった倫理規範への服従であり、これらの教えは旧約聖書で、モーセが神から与えられた10戒の後半に由来する²⁹。隣人愛、つまり人間の

²⁶ H-X. Arquillière, *L'augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, p. 4. アウグスティヌスの平和と正義については、P. Cambronne, « La iustitia chez saint Augustin », *Cahiers Radet*, 5, 1987, p. 9-23; B. Dufal, « Séparer l'Église et l'État : L'augustinisme politique selon Arquillière », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 01, 2008, mis en ligne le 15 septembre 2008; 柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想—『神国論』研究序説』未来社、1985。

²⁷ Ibid.

²⁸ CP, III, X, OD, II, p. 455.

²⁹ イスラエルの民に与えられた10戒は、新約聖書では、マタイによる福音書の中で再度踏襲され、もっとも重要な律法として位置づけられる。律法学者がイエスに投げかけた「すべての戒めの中で、どれが第一の何か」という問いに、イエスはまず、第一の戒めとして「神を愛する」ことを挙げ、続けて、第二の戒めとして、「自分を愛するように隣人を愛する」ことを挙げる。さて、旧約聖書での10戒は、1番目から4番目の前半と5番目から10番目までの後半を、二枚の石板に分けて与えられる。イエスが第一の戒めとする、神への愛は、その前半を、第二

共同体の基本倫理となるこれらの法を、ペールは自然法と呼ぶ³⁰。その基本精神は「隣人を害するな」という教えに縮約され、それに明らかに反するものとして強制改宗と迫害の暴力が告発される³¹。次に、このような自然法は、アウグスティヌス神学を反駁する中でペールが練り上げたものであることを見ていこう。

ペールが何よりも対立するのは、中世以来の壊敗した意志と誤謬の矯正という、迫害と強制改宗を支える論点である。そのため彼は、誤謬と真理、正統派と異端の区別の解体を試み、『哲学的註解補遺』(1688)では、迷える良心の権利を、あらゆる善意の誤謬を擁護するものとして、より徹底した形で構築することになる。そこでは、意志と誤謬の関係が問い直される。それを理解するため、まずペールが、意志を、知性にとって真理と映るもの全般への打克ちがたい傾きととらえたことから確認しよう。

宗教の本質は、魂が神について抱く確信と、その確信が、意志に生じさせる至高の存在である神に捧げるに相応しい尊敬、恐れと愛にある。そして、その確信と意志の在り方に即したさまざまなしるしが、身体各部に生じることになる³²。

内的な確信により、意志の中には神や真理への愛が生まれる。その愛への傾きに呼応した形で、外的な身体の動きが表出する。ここで意志には、ただ真理と見える対象へ向かう義務のみが課される。まず、知性が真理と映すものが意志に提示され、その対象へ向かう運動のみが許されるが、この意志の動きを、ペールはあらゆる魂に普遍的なものとする。その普遍性は次のように、原罪による壊敗と無関係に存在すると定義され、アウグスティヌス神学への反駁の要となるだろう。

自由が行使される以前に、私たちが…天の真理として教えられる…誤謬に抱く熱意には、壊敗した本性は全く影響していない。…逆に、それは、アダムの罪以後も私たちの本性に残る善きものからしか生じない。善きものとは、真理一般へ向かう打克ちがたく揺るがしがたい決定で、それさえあればこそ魂は、虚偽と思う説に賛同することは決してないのだ³³。

の戒めの隣人愛は、後半を縮約したものとされる。10 戒の後半は「父母を敬え」、「殺人をするな」、「姦淫するな」、「盗むな」、「偽証するな」、「隣人を害するな」である。

³⁰ CP, II, 2, OD, II, p. 407-408.

³¹ CP, II, 2, OD, II, p. 402.

³² CP, I, II, OD, II, p. 371.

³³ *Supplément du CP*, XV, OD, II, p. 507.

あらゆる魂に内在する、「真理一般」への抗いがたい傾きは、原罪の有無に関わらず普遍的に存在する。その傾きの強さや方向性は、人間が自由に左右できない。ここに、マルブランシュによって「善一般への傾き」とされた意志の定義への接近を見ることは難しくない³⁴。このマルブランシュ的な意志を踏襲し、ベールは、良心の権利の倫理性を、魂や意志の向かう対象の客観的な正しさではなく、真理と見える対象へ意志が抱く、主観的な確信に求める。意志が、真理に向かおうと、真理に見える誤謬に向かおうと、真理へ向かっているという内的な確信に裏打ちされる限り、その権利は保障される。

ここで、「アダムの罪以後も私たちの本性に残る善きもの」とされた、意志の「真理一般へ向かう打打ちがたく揺るがしがたい決定」には、具体的な想定がある。それは、原罪以降もなお人間に普遍的に残る、善きものへ向かおうとする倫理的志向として、ベールの初期作品『論理学、道徳、哲学、形而上学の4部から成る哲学概説書³⁵』（1680ごろ）で、次のように言及される。

（原罪の後ですら）人間の中には、普遍的な正義というものの痕跡があり、何が正義であり誠実であるかわかり、それらを不正と不誠実から区別する。規則にも、教えにもよらずに、人間がすべてをわかるような、善悪を区別する、自然法というものがある。従って、慣習においても、真理を知るのに十分な自然の光による何らかの原則があり、あなたがされたくないことを人にもするな、両親を敬え、といった様々な原則は、必要に応じ、理性が適用、変更している³⁶。

全ての人間が遍く持つ善や真理へ向かおうとする意志は、ここで自然法と繋がる。そして、その法は「必要に応じ、理性が適用、変更している」と言われるように、個人の内面化された倫理規範として働きうるだろう。このような内面化は『哲学的註解』

³⁴ ベールとマルブランシュの接近については、野沢協『寛容論集』解説、p. 872、1979、A. McKenna, « Pierre Bayle : free thought and freedom of conscience », *Reformation & Renaissance Review*, 14(1), 2012, p. 85-100, spéc. p. 88 など参照。

³⁵ *Système abrégé de philosophie en quatre parties : la Logique, la Morale, la Physique et la Métaphysique, à l'usage des étudiants*. ベールが1675-1681年にかけて哲学と歴史の教鞭をとっていたセダンの改革派アカデミーで教科書として採用された。J-M. Gros, « Un cours de philosophie vers 1680. Le Système abrégé de philosophie [...] par Pierre Bayle », *Cahiers Philosophiques*, 41, p. 75-99, 1989 参照。

³⁶ *Système abrégé de philosophie*, OD, IV, p. 259.

でより発展する。そこでは、「あらゆる実定法が人間に命じられる以前に、人間の知性の内に輝く自然法³⁷⁾」が、強制改宗を非と判断する試金石となり、それは人間の理性、自然の光として個人が普遍的に備えた法とされる。自然法に従う理性とは、「我々に提起された全てのものを最終的かつ外部へ依拠せず判断する³⁸⁾」「最高法廷³⁹⁾」となる。このように、個々人の内なる最高法廷をつかさどる自然法は、聖書の10戒をモデルとしつつ、原罪に関わらず全ての人に存在する、キリスト教の枠内にとどまらない広い意味での道徳であり、善一般への「打克ちがたい傾き」として内面化された普遍性を持つ。さらに、その法の解釈と実践は、各人が生得的に備えた理性に任される。例えば、「汝の父母を敬え」という掟は、具体的な正しい敬い方を定めておらず、子供たちにとって正しいとされる敬い方を実践することだけを義務付ける、とベールは考える⁴⁰⁾。こうして、解釈と実践すらも内面化された自然法は、外面的な強制による国家権力の介入を拒み、個人の良心の権利を支えることになるだろう。そして、後の『続・彗星雑考』(1704)では、「たとえ神が十分に無神論者に啓示を下さなかったとしても、神は無神論者にこの理性と知性をとっておかれ、それによって、すべての人間は形而上学と道徳の、もっとも重要な原則の真理を理解する⁴¹⁾」と言われ、自然法は、無神論者や異教徒にも存在する道徳の基本原則として、宗教に依存しない社会を想定する礎となるだろう⁴²⁾。

このような自然法への参照は、客観的な真理の指標の放棄と紙一重でもある。ベールによる自然法の普遍性と実践においては、内面化された善一般への動きしか保証されない。ベールの寛容において、個人の数だけ存在するようになった正義は、キリスト教の宗教的真理にとどまらず、開かれた意味での寛容、すなわち個人に内在する権利としての思想の自由は導かれる。しかし、その寛容は、内的な確信さえあれば、善

³⁷⁾ CP, II, IV, OD, II, IV, p. 410.

³⁸⁾ CP, I, I, OD, II, p. 368.

³⁹⁾ Ibid.

⁴⁰⁾ CP, II, X, OD, II, p. 434-5.

⁴¹⁾ *Pensées diverses à l'occasion d'une Comète*, III, 178, OD, III, p. 114-115. ベールの無神論社会については、G. Mori, « Politique et religion dans l'oeuvre de Pierre Bayle », dans *Pierre Bayle et le politique*, dir. X. Daverat et A. McKenna, Paris, Champion, 2014, p. 79-95; R. Brague, *Modérément moderne*, Paris, Flammarion, 2014; J. C. Laursen et M. J. Villaverde (éd), *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, Lanham, MD, Lexington Books, 2012 など参照。

⁴²⁾ モリなどの先行研究において、この無神論社会の観点は、ベールのキリスト教の否定、無神論的傾向へと引きつけられることがあるが、国家法の物理的拘束力を公権力の管轄とし、自然法を個人の管轄とすることで、国家と個人の相互不可侵を導く狙いが根底にある以上、宗教と政治の弁別は、無神論的傾向というより、寛容の必然的な要請といえる。

意の殺人すら許容されるという、迷える良心の権利の持つ避けがたい帰結と不可分なものでもある。こうして、ベールの寛容の要請は、個人の良心の権利の濫用を、国家権力と法によって制限することになる。

4. ベールにおける国家と個人

このような自然法を内面化した個人が、ベールの考える国家における最小構成単位だ。そこでは、個人の内面の自由を確保しつつも、強盗や殺人といった国家法へ抵触した個人を権力と法によって制限し、治安維持に努めるという、二重の要請を満たすことが肝要となる。こうして、ベールは個人と権力、法との関わりを以下のように定義する。

あらゆる人間社会は、共通の敵に対して相互に助け合い、公共の安寧に必要な一定の法を守り、個人が合意した法を守らせ、改正させるための主権を与えられた一人ないしは複数の人に従うことを約束する、特定の人間の連合であることは間違いない。だから、主権者は、法の執行によって公安を維持する義務を負い、臣民は、主権者に服従する義務を負わざるを得ない⁴³。

法の遵守に合意した人間の集合体である社会では、法を乱した個人は、治安攪乱者として、国家権力から、ときに死刑すら科されるが、法を乱さなければ、個人がいかなる思想を持とうとも、権力はそれを罪に問えない。公共の安寧の維持、つまり平和という目的のもと、個人は、国家権力に統治され、共同体を形成する。その規範が法であり、法治国家が成立する。

この「公共の安寧」を目的とした「法秩序への合意による連合」という人間社会の定義は、キケロの「人民 *populus*」の定義に遡る⁴⁴。そこでは、人民は国家 *res publica* の担い手であり、法と共通の利益への合意体とされる⁴⁵。この定義は、アウグスティヌス、トマスを通じ中世に踏襲され⁴⁶、人間共同体と法、権力の関係を模索するため

⁴³ *Supplément du CP*, XXXI, OD, II, p. 539.

⁴⁴ *De re publica*, Liber I, 37 (B.C.54-51).

⁴⁵ « *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* ».

⁴⁶ トマスはキケロを受け、「アウグスティヌスが神の国 (*De civ. Dei*, lib. ii, cap. 21)で言うように、キケロによれば人民 *populus* とは、同じ法のもと、共通の利益の目的のため、連合する人間の集合体である。」と述べる(*Somme Théologique*, II-I, q. 105, a. 2, co.).

の基本的了解となっていた。そこからベールは、法と秩序を保つための権力基盤の安定を、次のような権力像に求める。

あらゆる政治社会には、法を作り、解釈する権力が必要だ。その権力は、服従を拒む者たち全員に対する、彼らの法の良し悪しへの考えを超えたところでの、強制力を備えている⁴⁷。

ラテン語で強制を意味する *coactio*⁴⁸に由来する、この強制力とは、個人の法解釈を無視し、無理やり従わせる絶対性がある、強制改宗の力でもある。この物理的拘束力の行使に、倫理的な正しさはなくとも、その力への服従は平和をもたらす。この服従を、ベールは、「主権者は、法の執行によって公安を維持する義務を負い、臣民はそれに服従する義務を負う⁴⁹」と述べ、主権者と個人の間での相互義務が法治社会と平和の土台となる。

これら政治体の法に対し、自然法はどのように個人の良心を守る礎となるのか。ベールは、「殺人や偽証や盗みの禁止などは、政治体の法でもあれば福音の法でもある⁵⁰」が、「福音の掟は国家の政治法ではない⁵¹」と留保して、両者の違いを述べる。ベールにとって、国家の法とは、「個人の安全を必然的に損ない、社会の絆を断ちきるようなものを国家から取り除く⁵²」ものであり、治安維持のためなら、死刑を科すことすら許される。政治の法の担い手が行使する執行力とは、10 戒の「殺すな」という教えを破ることができる、倫理的な正しさは無視した強制の力となる。

このように、国家の強制力による実定法を、自然法と対比して位置づけることは、トマスの「強制する力 *vis coactiva*⁵³」と「導く力 *vis directiva*⁵⁴」の区別の踏襲でもあ

⁴⁷ *Avis aux réfugiés...*, 1690, OD, II, p. 574. この作品の著者同定問題については、Introduction de l'*Avis aux réfugiés*, par G. Mori, Paris, Champion, 2007 を参照。

⁴⁸ ラテン語 *coactio*(contraindre)が語源であり、ベールは主権者の剣の権利とみなす(CP, II, VI, OD, II, p. 416)。

⁴⁹ *Supplément du CP*, XXXI, OD, II, p. 539.

⁵⁰ CP, II, IV, OD, II, p. 408.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ *Somme théologique*, I-IIae, q. 96, a. 5, ad 3. Kantorowicz がこのトマスの区別をボッシュエが踏襲していることを指摘。Les Deux Corps du Roi, 1957, dans *Œuvres de Kantorowicz*, Gallimard, 2000, p. 759.

⁵⁴ Ibid.

る。トマスは、王の強制権力とその管轄の実定法にはだれも逆らえない、としつつ、王といえども、自然法の導きの力には従わねばならない、とする。こうして、自然法は、実定法を超えた普遍的な道德規範とされ、トマスにおいて、そこから権力への不服従の可能性が生まれる。

こうして、強制力の視点は、次のような、トマスの「強制する力 *vis coactiva*」に基づく権力観から引き継いだものとなる。トマスによれば「より大きな権力であれば、より強い強制力を持つ。そして、完全な共同体である国家においては、国家の長は完全な権力を持つ。彼ひとりに、有無を言わせぬ移動や死刑といった、取り返しのつかない刑罰を科す権利がある⁵⁵」。トマスにとって、国家権力はその完全性、つまり臣民に死刑すら科す絶対性によって特徴づけられる。彼がこの国家権力に対置するのが、家庭の権力だ。父親の権力は子供を死刑にしない不完全なものとされ、国家権力の完全性と対比される⁵⁶。柴田の指摘によれば⁵⁷、トマスにおける家族と国家の対置、ならびに父親と国王の対置は、アウグスティヌスと対照的なものとなる。

ベールにとって、トマスの完全な権力の観点は、「唯一で完全⁵⁸」な「主権」の必要性として踏襲されていくだろう。個人の恣意的な法解釈を退け、共同体内部での自立した法規範を運用する、国家の「最高法廷⁵⁹」として機能する主権の独立性と絶対性が、完全な権力という観点に縮約されているだろう。この法廷は、個人内部にある、自然法に従う理性の最高法廷と相補的に存在し、治安維持と良心の自由を支える要となる。トマスの導く力と強制する力の対比は、ベールにおいて二つの法廷のメタファーとなり、寛容の実現へ向かう。最後に、このベールの共同体観が、アウグスティヌスとどのような相違を描くのかを見て終わろう。

5. ベールとアウグスティヌスの共通点、対立点

⁵⁵ *Somme Théologique*, II-II, q. 65, a. 2, ad. 5.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ このトマスの考えは、アリストテレスが、公共の利益を追求する国家を«*polis parfait* (τέλειος πόλις)»と呼び、生活必需品の充足に終始する家族に対置したことに典拠がある(*Politique*, Livre I, Ch. 2, 1252b8)。この家族と国家の対立の観点が、アウグスティヌスへのアンチテーゼとなることについては、柴田平三郎『トマス・アキナスの政治思想』岩波書店、2014、第5章「社会的及び政治的動物としての人間」、およびp. 381-384 参照。同著者『アウグスティヌスの政治思想—『神国論』研究序説』未来社、1985 も参照。

⁵⁸ *Avis*, OD, II, p. 574.

⁵⁹ *Ibid.*

ベールとアウグスティヌスの対立を考察する際に、まず注意すべきは、アルキリエールの指摘するように、後世に受け継がれたアウグスティヌス的な政治思想が、彼の思想そのものでなく、それを歪曲したものだった点だろう。ベールの批判は、アウグスティヌスそのものでなく、彼の思想を政治の場に転用し、宗教問題への権力介入を許す、政治的アウグスティヌス主義へ向かっている。

そもそも、ベールもアウグスティヌスも、国家の目的を平和とする点で一致する。国家を家族に準えたアウグスティヌスの目的は「家庭の平和が国家の平和に繋がる⁶⁰」ことであり、安定した権力構造のモデルとして家族が挙げられ、その延長に国家の安寧を位置づけることが目指すところだったと言える。そもそも、アウグスティヌス神学による世界観では、地上は、神の国を追われた原罪を背負う人間の世界であり、否定的に捉えられ、そこで真の正義が体现されることはない。現世の国家とは「盗賊団⁶¹」であり、「真の正義⁶²」は天国にある「イエスの国にしか存在しない⁶³」。真の正義にたどり着けない地上においては、キリスト教国家であれ、異教徒の国家であれ、皆等しく盗賊団であり、人間間の利害調整を行う共同体となる⁶⁴。そこでは、平和の維持が最も現実的な課題となる。この文脈で、アウグスティヌスは、ローマのような異教徒の国家を否定せず、むしろその長期的な繁栄と平和を評価する⁶⁵。彼が強制改宗を肯定するのは、キリスト教の正義の実現のためでなく、教会という共同体から離反した構成員を、再びその内部へと連れ戻し、平和を回復するからだ。

ベールとアウグスティヌスの差異は、このような平和をどの共同体のレベルで実現するか、という点に現れる。まず、家族の延長に国家と教会を見るアウグスティヌスにとって、教会の平和は国家の平和へ繋がる。彼が異端者への強制を肯定したのは、異端者を教会の構成員と捉え、彼らを連れ戻すことが、教会の平和の回復に不可欠と考えたからだ。教会内において、構成員は、同じ宗教の教義の遵守によって、平和を維持することが求められる。異端者は正しい構成員として認められず、平和を乱す存在となり、権力の処罰の対象となりえる。この教会と国家を連続させる視点は、カト

⁶⁰ *Cité de Dieu*, Livre XIX, Ch. XVI.

⁶¹ *Ibid.*, Livre IV.

⁶² *Ibid.*, Livre II, XXI.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, Livre XIV, XIX.

⁶⁵ 平和についてアウグスティヌスの与えた価値については、H-I. Marrou, « *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid?* », *Studia patristica* 2, 1957, p. 342-351; C. Journet, « *Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable* », *Nova et vetera*, 33, 1958, p. 25-48 など参照。

リックの権威原理による共同体観を成し、教会の不可謬性による安定した共同体に連なるものとして国家の安定した姿を描きうるだろう。

これに対して、個人による聖書の検討が信仰を支える、とするプロテスタントのベールにとっては、共同体と信仰の原理は自ずと区別される。彼の考える平和を実現する共同体とは、教会より広い枠組みを持つ国家であり、そこでは正統派も異端も等しく構成員として、寛容の対象となる。共同体の平和の維持には、国家法の遵守のみが求められ、教義の遵守は含まれない、という政教分離の視点が生まれる。この視点は、カトリックの、個人と教会、国家の一連の繋がりを権威によって支える安定した共同体観と離別する。ベールの寛容を目指す国家は、常に信仰の多様性による分裂への危惧を抱えた不安定なものとなりえる。その危険を回避するため、権力の完全性と絶対性に支えられた法治社会が描かれ、個人をその国家の構成員として組み込むことになる。

（たにがわ・まさこ パリ第4大学ソルボンヌ博士課程在学）

注記：本稿は、筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻主催(日本学術振興会外国人招へい研究者(短期)助成)の、フランス語によるフランス哲学セミナー「ピエール・ベールの思想」(講師：ジャンニ・パガニーニ、2015年3月9日於筑波大学東京キャンパス)内で行った執筆者の発表へのパガニーニ教授の講評を受け改稿したものである。